

## **EL POSITIVISMO CIENTÍFICO DE AUGUSTO COMTE Y LO UTILIZADO DE ÉL POR LA CIENCIA DEL DERECHO EN EL SIGLO XX**

Por el Académico de Número  
Excmo. Sr. D. Juan Bms. Vallet de Goytisolo \*

Si la ciencia del derecho o jurisprudencia —según la definición de Ulpiano— requiere la noticia de las cosas divinas y humanas, no cabe duda que la filosofía se halla entre las cosas humanas que no pueden ser desconocidas por los jurisconsultos. Ese conocimiento está naturalmente influido por las diferentes direcciones, mejores o peores, que lo transmiten y que, casi siempre, se reciben de las corrientes dominantes en cada momento histórico, o bien por las orientadas para corregir los resultados no deseados producidos por ellas.

El fisicalismo social de Comte, el hegelianismo, el pragmatismo, la fenomenología, el existencialismo, con mayor o menor intensidad, han repercutido en algunas corrientes de la ulterior ciencia de derecho, dejando una huella mayor o menor en el núcleo sólido de ésta. Otras corrientes han pasado temporalmente por momentos de gran actualidad pero, después, apenas han dejado rastro, o tal vez ninguno, que haya calado de un modo duradero.

Muchas veces estas nuevas orientaciones filosóficas se han combinado entre sí y, en otras ocasiones, han tenido engarces en reinterpretaciones o retornos a concepciones anteriores, incluso en algunas que habían sido desechadas por las

---

\* Sesión del día 30 de mayo de 2006.

corrientes hasta entonces dominantes. Otras veces han sido recogidos tan solo determinados aspectos de sus tesis, pero prescindiendo de sus prolongaciones filosóficas. Así ha ocurrido con las que conllevaban una nueva religión científica o la creencia en el mito de una síntesis final, como las filosofías de Comte y de Hegel.

## I. PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA POSITIVA DE COMTE Y DE SU MÉTODO SOCIOLÓGICO

A) Para entender a un autor es preciso conocer sus circunstancias, su entorno socio-político y cultural y los precedentes de su pensamiento.

a) Las circunstancias de Auguste Comte, fueron: haber nacido en Montpellier el 19 de enero de 1798, en una familia de la pequeña burguesía, «extremosa en la fe católica y en la fidelidad monárquica»; su vida desordenada, que —en palabras de Elías de Tejada<sup>1</sup>, de quien son los textos entrecomillados— «es la secuela de las nuevas rebeldías de la generación aparecida en tiempos de la gran Revolución»; el hecho de hallarse «disgustado sin remedio con la Francia en que vivía», de la que quiso emigrar a Estados Unidos sin conseguirlo, y su encuentro con el conde de Saint-Simón en agosto de 1817, «le abre el camino para madurar su filosofía». Ciertamente, fue secretario de Saint-Simón y colaborador del órgano del saintsimonismo, *Le producteur*<sup>2</sup>. Después de siete años de colaboración, durante los cuales Comte fue elaborando su sistema —él mismo confiesa que en 1822 fue cuando descubrió sus leyes sociológicas—, en 1825 se produce su ruptura con Saint Simón, «por haber éste impreso a su movimiento cierto matiz sentimental y religioso que, a juicio del joven Comte, destruía las exigencias racionales exclusivamente necesarias para la elaboración de la ciencia positiva». Se casa en 1825 con una prostituta, y en 1842 se separa de ella. Durante ese matrimonio publica los seis volúmenes de su *Cours de philosophie positive*. En 1844 se enamora ciegamente de Clotilde de Vaux, fallecida en 1846. Los dos últimos años de la vida de ésta marcan la nueva orientación a lo religioso de su sistema, y le llevan al intento del sustituir la fe cristiana de sus padres por la nueva religión de la humanidad, que —según confesión propia— le inspiró Clotilde de Vaux. Con este paso él se volvía en contra de lo que había dicho diecinueve años antes como razón de separarse de Saint-Simón.

---

<sup>1</sup> FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Tratado de filosofía del derecho*, IV-II, vol. I, lec. 1.ª, glosa 30, págs. 339 y sigs. que cita a HENRI GAUTHIER, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Paris, Vrin, III (1941), pág. 170.

<sup>2</sup> Cfr. J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, voz «Comte, Auguste», pág. 551.

b) El entorno socio-político y cultural de Comte, que provocó su posición filosófico-científica, lo explica magistralmente Etienne Gilson<sup>3</sup>. «Su punto de partida fue no solamente la caída de la metafísica clásica, como había sido el de Kant, sino también la caída de la misma estructura social que por muchas centurias había inspirado esta forma de cultura a la vez que era amparada por ella. La Francia del rey había desaparecido destruida por la Revolución pero, a su vez, la Revolución no había podido establecer un nuevo orden de la vida política»... «toda la carrera de Comte estuvo dominada de la arraigada convicción de que, si es verdad que después de la Revolución se imponía una restauración, al mismo tiempo el pasado estaba irrevocablemente muerto»... «Siendo así, una restauración tenía que ser una reorganización, es decir, la formación de un nuevo tipo de orden social según nuevos principios»... «Para él, la anarquía social y política era una manifestación exterior del estado de anarquía mental que prevalecía desde que los viejos caminos del pensamiento había quedado anticuados. Porque habían caído los viejos caminos, pero ninguno nuevo había venido a ocupar su lugar o a desempeñar, en un nuevo orden social, el papel que había desempeñado la metafísica en el viejo. Esta era la razón de que no pudiese surgir un nuevo orden social. Cuando los hombres no saben que pensar, tampoco saben como vivir. Comte quería enseñarlas cómo vivir, enseñándoles qué pensar».

c) Los antecedentes del pensamiento de Comte pueden referirse a su sociología o física social, a su filosofía positiva y a su religión de la humanidad.

En cuanto a su sociología el mismo Comte<sup>4</sup>, después de reconocer que Aristóteles ya desarrolló un tipo de trabajos efectuados con acumulación espontánea de nuevos materiales clasificados más o menos según los mismos principios, afirma que la «primera y más importante serie de trabajos que se presentan como directamente destinados para constituir finalmente la ciencia social es, desde luego, la del gran Montesquieu, primero en *Tratado de la política romana* [sin duda se refiere a sus *Considerations sur les causes de la grandeur des romains et de leur decadence*], y, sobre todo, seguidamente en su *Esprit des lois*. De esta obra destacó su «tendencia preponderante» de considerar que los fenómenos políticos se hallan «también necesariamente sujetos a invariables leyes naturales como cualesquiera otros fenómenos». No obstante, le reprocha no haber realizado coherentemente la ejecución en su conjunto de su trabajo, por falta de espíritu crítico en «la acumulación de hechos sin suficiente encadenamiento científico», con un «enlace

---

<sup>3</sup> E. GILSON, *La unidad de la experiencia filosófica* X, págs. 290 y sigs.

<sup>4</sup> COMTE, *Physique sociale, Cours de philosophie positive*, leçons 46 a 60; cfr. ed. Paris, Hermann Eds. 1975, lección 47, págs. 85 y sigs.

puramente ilusorio, fundamentado en arbitrarias aproximaciones metafísicas». V. gr. a su teoría de los climas, que «parece presentar cierta positividad efectiva», le objeto que «sin haber establecido antes en que consiste el progreso social ni cuales son sus leyes esenciales, es evidentemente imposible formarse la menor idea ajustada de las perturbaciones más o menos secundarias que pueden resultar del clima, o de toda otra influencia accesoria, incluso más poderosa, como la de las diversas razas humanas».

Después de la obra de Montesquieu, destacó<sup>5</sup> «la concepción fundamental de la *sociología*» debida al «ilustre y malaventurado Condorcet» —preparado bajo la dirección del gran d'Alembert— en la introducción de su memorable obra *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Intento al que, también, considera «abortado», pese a la «grandiosidad del proyecto», dado que, en el desarrollo de la obra, se orienta por «vagas e irracionales concepciones de perfectibilidad indefinida», o por «su imaginación, que desprovista de toda guía y de todo freno científico suministrado por las verdaderas leyes fundamentales de la naturaleza humana, se pierde en la vana contemplación de las esperanzas más quiméricas e incluso más absurdas». La experiencia de la Revolución fue una prueba de esto último, es decir, del «aborto inevitable y total de su ejecución en la realidad».

Por lo que se refiere a los precursores de la plena concepción filosófica de Comte, cita Elías de Tejada<sup>6</sup> a Jean Le Rond d'Alembert, en su *Essai sur les elements de la philosophie*, y a Claude-Henry Reuvroy, conde de Saint-Simon, a quien George Dumas calificó de *père du positivisme*.

De d'Alembert indica que consideró que la ciencia debe operar sobre los raíles de Bacon, en la labor de fijar y ordenar los datos recibidos por los sentidos a manera de cadenas de ideas precisas y estables, y que, la ciencia, nacida de la experiencia sensible, se va constituyendo poco a poco, merced a la depuración progresiva que sobre las experiencias lleva a cabo una técnica determinada; y que, además, orientó el razonar por «el camino continuo y decisivo que de lo conocido lleva a lo desconocido», en el cual las ciencias acaban por trocarse en filosofía. Esta viene a ser así una especie de ciencia general, síntesis superior de los conocimientos humanos fundamentales.

También según Saint-Simon —como explica Elías de Tejada— la filosofía es la «síntesis de los conocimientos positivos, presentadora de la explicación

---

<sup>5</sup> *Ibid*, págs. 88 y sigs.

<sup>6</sup> F. ELÍAS DE TEJADA, *op. ult. cit.*, glosa cit., págs. 336 y sigs.

completa del universo», añadiendo que las ideas filosóficas se proyectan más allá del conocer puro, de suerte que cada sistema social no es más que la aplicación de un sistema de ideas. Según su *Memoire sur la science de l'homme*, la filosofía será el saber verdadero cuando los elementos que la formen tengan la calidad de científicos, consintiendo su positividad en constituir una enciclopedia de ellos, como en el siglo anterior d'Alembert había tratado por vez primera. La perspectiva social procura sentido orgánico al saber filosófico como síntesis de los saberes científicos, y viene a ser algo así como la socialización de esos saberes por exigencia de la naturaleza humana. En 1825 remata su obra con su organización religiosa, que describe en su *Nouveau Christianisme*<sup>7</sup>. Esta fue —como hemos recordado— la causa por la cuál se separó Comte del sansimonismo, pero que, sin duda, dejaría en él la semilla de esa idea que, a la muerte de Clotilde de Vaux, fructificó en su religión de la Humanidad, concibiendo ésta como *Le Grand Etre*.

B) En cuanto al modo de realizar su positivismo filosófico, Gilson comenta<sup>8</sup> que Comte, en su madurez, realizó el pensamiento de su juventud acerca de la filosofía, concebida como «una idea científica deslumbradora: no la matemática, ni la física, sino la sociología. La filosofía de Comte iba a ser un “sociologismo”».

Pero, antes de seguir en este comentario, creo que es conveniente volver los ojos a lo escrito por Comte, para ver como esbozó su teoría básica, de los tres estadios históricos<sup>9</sup>.

•En el estadio teológico, el espíritu humano, dirige esencialmente sus investigaciones hacia la naturaleza íntima de los seres, las causas primeras y finales de todos los efectos que se observan; en una palabra, hacia los conocimientos absolutos. Se representan los fenómenos como producidos por la acción directa y continua de agentes sobrenaturales, más o menos numerosos, en cuya intervención arbitraria se halla la explicación de las anomalías aparentes del universo.

•En el estadio metafísico, que no es en el fondo sino una simple modificación general del primero, los agentes sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas, verdaderas entidades (abstracciones personificadas) inherentes a los

---

<sup>7</sup> Del paso dado desde Saint-Simon a Comte me ocupo —guiado principalmente por M. F. SCIACCA— en *Metodología de las leyes* 69, Madrid, EDERSA, 1991, págs. 164 y sigs.

<sup>8</sup> E. GILSON, *op. y cap. cit.*, pág. 292.

<sup>9</sup> AUGUSTE COMTE, *Philosophie première. Cours de philosophie positive*, lección 1.ª; cfr. ed. Paris, Hermann Eds. 1975, págs. 20 y sigs.

diversos seres del mundo, y concebidas con capacidad para engendrar, por sí mismas, todos los fenómenos observados consistiendo su explicación en asignar la entidad correspondiente a cada una.

«En fin, en el estadio positivo, el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo, y a conocer las causas íntimas de los fenómenos para aplicarse únicamente a descubrir, por el empleo bien combinado del razonamiento y de la observación, las leyes efectivas, es decir sus relaciones invariables de sucesión y similitud».

Nótese la generalización excesiva —tanto que mete en el mismo cajón visiones muy distintas—, que efectúa Comte de los dos primeros estadios del saber. Los desfigura, en especial al primero, e, incluso, los caricaturiza. Para tener un ejemplo de este simplismo de esa generalización desfigurante, hasta ver cual es el encaje de las causas segundas con el orden de la causa primera en el orden de las cosas que explica el Aquinatense en su *S. Th.* 1.<sup>a</sup>, 103).

Pero, volvamos a las reflexiones que hace Gilson<sup>10</sup> acerca de cuál era, a los ojos de Comte, la situación de Europa a comienzos del siglo XIX: «Debido al avance necesario del espíritu positivo, la teología medieval había pasado a ser una cosa del pretérito. A su hora, había ya dado paso al estadio metafísico, cuyo nacimiento habían favorecido las monarquías absolutas del siglo XVII, con su arte y su literatura correspondiente. Pero el espíritu marchaba y había que aniquilar también el orden metafísico-monárquico; este fue el efecto de la Revolución francesa. Ahora la metafísica quedaba anticuada como antes había quedado la teología. Hume y el espíritu crítico del siglo XVIII habían revelado al mundo su completa inutilidad. Lo malo era que aquél espíritu positivo no había logrado aún dar una explicación completa del mundo, cuya aceptación general fuese el vínculo común del nuevo orden».

El mismo Comte reconoce este defecto y expone su propósito de remediarlo<sup>11</sup>, mediante considerar «cada ciencia fundamental en sus relaciones con el sistema positivo por entero», proponiéndose para ello dos objetivos, que aún siendo «distintos en sí mismos, son necesariamente inseparables. Pues, de una parte, no es concebible un curso de filosofía positiva sin establecer, una física social, ya que sin ella carecería de algo esencial»; es decir, de «ese carácter de generalidad que

---

<sup>10</sup> F. GILSON, *loc. ult. cit.*, págs. 296 y s.

<sup>11</sup> A. COMTE, *op. cit.*, vol. II, págs. 30 y sigs.

debe ser el principal atributo que diferencie este estudio de la serie de estudios especiales».

Reconocía los prodigiosos resultados de la división del trabajo intelectual en las diversas ciencias, y veía en ella la base fundamental de la organización general, de la sabiduría en el mundo. Pero comprendía que, por otra parte, es preciso «percatare de los inconvenientes capitales que ella engendra, en su estado actual, por la excesiva particularidad de las ideas que exclusivamente ocupan cada inteligencia individual. Chocante efecto, sin duda, hasta cierto punto inevitable, por inherente al principio de la división, por lo cual, en alguna medida, nunca lograremos, en eso, superar a los antiguos en quienes esa superioridad no se debe sino al poco desarrollo de sus conocimientos». Finalmente, pensaba que «la división establecida para la mayor perfección de nuestros trabajos en las diversas ramas de la filosofía natural, son en último término artificiales».

A juicio de Comte, es aplicable a la filosofía positiva lo que muestra Blainville, en sus *Principes généraux d'anatomie comparé*, acerca de que «todo ser activo y especialmente todo ser vivo, puede ser estudiado, en todos sus fenómenos bajo dos relaciones fundamentales: la relación estática y la dinámica; es decir viéndolo cómo apto para actuar y como efectivamente actuante». Así propuso que esta «luminosa distinción fundamental» se aplicara al estudio de las funciones intelectuales, enfocándolas: desde el punto de vista estático, para la «determinación de las condiciones orgánicas de las que ellas dependen, que forman una parte esencial de la anatomía y de la psicología»; y, desde el punto de vista dinámico, para «estudiar el funcionamiento específico de la inteligencia humana en su ejercicio, mediante el examen de los procedimientos realmente empleados para obtener los diversos conocimientos exactos ya adquiridos, que constituye esencialmente el objeto general de la filosofía positiva».

Estos propósitos de Comte, los comenta y explica Gilson <sup>12</sup>: «la primera tarea de nuestro reformador tenía que ser, por fuerza, la ampliación del espíritu de la ciencia positiva a los hechos sociales; es decir, la creación de una ciencia todavía inexistente: la sociología. Con ello esperaba el filósofo francés lograr también un segundo resultado. Ante todo, el de liberar la política de su estado metafísico y caótico, y convertirla en una ciencia positiva»; y así, «pretendía iniciar una era de ingeniería social y política»; en la cual, la tarea debía consistir en «edificar el sistema perfectamente consistente del conocimiento humano y formular los dogmas científicos que el nuevo orden social requiere».

---

<sup>12</sup> GILSON, *loc. ult. cit.*, págs. 297 y sigs.

«No había nada malo en el descubrimiento de la sociología» —dice Gilson—, pero: «El error de Comte estuvo en haber creído, después de haber concebido la posibilidad de tal ciencia, que podía llevarla a feliz término él sólo, y en proponerse resolver todos los problemas filosóficos, una vez que más o menos la había rematado. Ante todo, se propuso hacer posible la filosofía misma por medio de la reorganización de todo conocimiento humano desde dentro». Al parecer de Comte: «La ciencia estaba desplazando a la metafísica en la razón humana; por tanto bastaba esperar pacientemente a que llegase el día inexorable en que, después de haberse desvanecido por completo las viejas ideas, adoptasen todos los hombres espontáneamente la misma concepción científica del mundo. Entonces surgiría naturalmente, como vástago necesario de la nueva unidad mental, un nuevo orden social».

Pero, la realidad muestra que «la tendencia natural de la ciencia no es hacia la unidad sino hacia la más completa desintegración»; y, por otra parte, como comenta certeramente Gilson: «La unidad le viene a una tribu primitiva de su fetiche; a la civilización teológica de su dios; a la sociedad metafísica del Autor de la naturaleza; pero si una sociedad no tiene nada más que vivir de la ciencia y de sus leyes discontinuas, se verá condenada sin remedio a una desintegración completa; en realidad, no será ya una sociedad».

Por eso, sin duda Comte se dio cuenta de que necesitaba ir más allá de una ciencia positiva y elevarse a una filosofía positiva en el sentido —advierte Gilson— de «un sistema estrictamente justificado de pensamientos, cada uno de los cuales fuese una verdad científicamente demostrada, y todos formados en conjunto, constituyesen una explicación plenamente redondeada de la realidad». Ahora bien, para lograrlo en una unidad, atendiendo a que «desde el punto de vista de las cosas», dada la diversidad de éstas, el conocimiento científico no puede lograr esa unidad, «la única alternativa que nos queda es mirarlas desde el punto de vista del hombre». Es decir, «puesto que no es asequible una «síntesis objetiva», la única síntesis posible es una «síntesis subjetiva». Por consiguiente la filosofía ha de ser la síntesis subjetiva del conocimiento científico desde el punto de vista del hombre y de sus necesidades sociales».

Ciertamente, según Comte <sup>13</sup>, la filosofía positiva «es el verdadero estadio definitivo de la inteligencia humana»; y «el carácter fundamental de la filosofía positiva es que observa todos los fenómenos como sujetos a *leyes* naturales invariables, que se deben descubrir de modo preciso y reducirlas al menor número posible». En cambio, consideraba «absolutamente inaccesible y vacía de sentido para nosotros la

---

<sup>13</sup> COMTE, *loc. ult. cit.*, págs. 25 y sigs.



investigación de lo que se denomina las *causas*, sean primeras o finales». Por lo cual, «en modo alguno» debe tenerse la pretensión de «exponer las *causas* generatrices de los fenómenos, pues entonces no haríamos sino hacer retroceder la dificultad», y, consiguientemente, el esfuerzo debe «circunscribirse» a «analizar con exactitud las circunstancias de su producción y relacionar unas con otras, atendiendo a sus relaciones normales de sucesión y similitud».

Como vemos, Comte está en los antípodas de Vico, para quien saber es *scire por causas*<sup>14</sup>, y sigue en el escepticismo de Hume acerca del conocimiento de las causas<sup>15</sup>.

Se comprueba la reducción que hace de las ciencias a aquéllas que son observadas por la filosofía positiva desde el punto de vista del hombre, viendo que sólo se refiere al estudio de los fenómenos astronómicos, físicos, químicos, fisiológicos y sociales —estos últimos constituyen la nueva categoría de fenómenos, que él agrega, y denomina *física social*<sup>16</sup> a la ciencia que los estudia—, así como al observar el modo cómo deslinda cada uno de esas cinco ciencias<sup>17</sup>.

Gilson comenta<sup>18</sup> que a las cinco ciencias seleccionadas por Comte, éste las denominó ciencias teóricas y abstractas, pues «versan sobre leyes, no sobre cosas»; y que, por eso, las seleccionó, pues «si quisiéramos explicarnos las ciencias concretas, como la mineralogía, la botánica y la zoología, nos perderíamos en el carácter heterogéneo de la realidad. Por tanto, ciñámonos a las ciencias abstractas y eliminemos las demás como inadecuadas para una síntesis filosófica. Por supuesto que, desde el punto de vista de la ciencia misma, era ésta una decisión arbitraria. H. Spencer protestó, en su libro *La clasificación de las ciencias* (1864), contra el carácter «antropocéntrico» de la clasificación de Comte. Spencer tenía razón: ¿con qué derecho, en nombre de la ciencia, se eliminaba a la mitad de las ciencias en beneficio de la otra mitad?».

El segundo paso dado por Comte, después de su «drástica reducción en el número de las ciencias», era el de reducir a una unidad sintética las cinco seleccio-

---

<sup>14</sup> Cfr. *Mi Metodología de la determinación del derecho*, I, *Perspectiva histórica*, 194, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1994, págs. 643 y sigs.

<sup>15</sup> Cfr. *Contraste entre un texto de Baldo y otro de Hume*, 3, ARAJYL, págs. 141, texto correspondiente a la nota 14.

<sup>16</sup> COMTE, *loc. ult. cit.*, págs. 30 y sigs.

<sup>17</sup> *Ibid.*, lecciones 15 a 45, respecto de las cuatro primeras categorías, págs. 226 al fin del vol. I, y lecciones 46 a 51, págs. 13-234 del vol. II, *Phisique sociale*.

<sup>18</sup> GILSON, *op. y cap. cit.*, págs. 303 y sigs.

nadas, para lo cual «cada una de las ciencias fundamentales había de reorganizarse desde dentro para acomodarse a las necesidades del filósofo. A tal operación la calificó Comte de «regeneración» de la ciencia; con ello pretendía causar un renacimiento de la ciencia por infusión de una dosis apropiada de espíritu subjetivo. Por desgracia, las ciencias así regeneradas subjetivamente parecían tan extrañas que los científicos no conseguían ver en ellas una traza positiva nueva».

El mismo Comte al concluir su lección 45, última de la serie *Philosophie première*, explica <sup>19</sup> que el sistema formado por todas las ciencias existentes «deja un amplio campo a la influencia retrógrada de la filosofía teológico-metafísica, al que aún reserva un orden completo de las ideas más inmediatamente aplicables. Se halla falto de un absolutamente indispensable complemento final que, sólo él, puede asegurarle su plena y eficaz realización, y de organizar finalmente la irrevocable preponderancia universal de la filosofía positiva, sometiendo así al mismo espíritu científico, en cuanto al método y a la doctrina, la teoría fundamental de los fenómenos más complicados y más especiales».

El engarce de esas ciencias lo efectuaba a través de la *física social*, «ciencia verdaderamente definitiva, que necesariamente tiene sus raíces inmediatas en la ciencia biológica propiamente dicha. Una vez constituido el conjunto de la filosofía natural en un cuerpo de doctrina completo e indivisible, esto permitirá que en adelante la inteligencia humana proceda siempre en todas las actividades a partir de concepciones uniformemente positivas, y hará cesar la profunda anarquía intelectual que caracteriza al momento presente».

A su juicio, «la indudable positividad, más o menos desarrollada», alcanza por todas las ciencias, pese a su imperfección en bastantes aspectos esenciales, «basta plenamente para hacer hoy posible esa última transformación filosófica, de la cual, en adelante, dependerán sus mayores progresos futuros, por una mejor organización sistemática del conjunto de los diversos trabajos científicos, abandonados hoy al más irracional aislamiento».

¿Porque dotar de esta primacía a la sociología, entendida como física social, para dotar de unidad a las ciencias en una filosofía positiva?

Siguiendo la línea de su razonamiento crítico, objeta Gilson <sup>20</sup>. «Supongamos que un científico le dijese [a Comte]: «Puesto que usted es tan celoso del espí-

---

<sup>19</sup> COMTE, *op. y vol. cit.*, lecc. 45, pág. 882.

<sup>20</sup> GILSON, *loc. cit.*, págs. 306 y sigs.

ritu de la ciencia, al que usted llama espíritu positivo, ¿porque el positivismo no deja a la ciencia sola? Como científico, me opongo enérgicamente a cualquier intromisión de la ciencia por razón alguna ajena, incluso por el alto interés del hombre. Usted no quiere que la ciencia sea esclava de la teología; yo me opongo a que sea esclava de la humanidad, ya que en ambos casos el resultado será la destrucción de la ciencia».

Gilson cree que Comte no podría oponer a esta objeción, argumento racional alguno, sino un sentimiento de amor a la humanidad, con el cual, «al pretender trazar una filosofía sin metafísica, tenía que caer en alguna especie de moralismo. El moralismo comtiano iba a ser el sentimentalismo que él mismo afirmó al comienzo de su *Discurso sobre el conjunto de positivismo*: «La necesidad de asignar con exactitud el lugar que ocupan el entendimiento y el corazón en la organización de la naturaleza humana y de la sociedad lleva a la decisión de que el afecto debe ser el punto central de la síntesis»; y así, «en el positivismo, el entendimiento acepta una posición de subordinación al corazón. El reconocimiento de esta tesis, que es el principio subjetivo del positivismo hace posible la construcción de un sistema completo de la vida humana». La condenación inicial de la metafísica en nombre de la ciencia, a la que estas filosofías consideran el único tipo de conocimiento racional, culminan en la capitulación de la ciencia misma ante algún elemento irracional. He aquí una ley, que se infiere de la experiencia filosófica, confirmada plenamente por lo que de ordinario se llama segunda carrera de Comte».

Pero ésta no concluyó ahí. Debía continuar —como sigue exponiendo Gilson<sup>21</sup>—, «con necesidad orgánica». Así, «en cuanto estuvieron completos su *Sistema de filosofía positiva* y su *Política positiva*, la empresa siguiente tenía que ser necesariamente el establecimiento de un poder espiritual positivo y, por supuesto, asumir su dirección. Desde ahora, la humanidad, en lugar de ser sencillamente el principio central de su síntesis subjetivo, vino a ser para Comte un objeto de culto, el dios positivo, el Gran Ser de una religión cuyo autoelegido papa era él mismo. De ese modo, la ciencia de la sociología daba origen a una sociolatría, con el amor por principio, el orden como base y el progreso como fin».

Es muy atinada la observación que, también hace el propio Gilson<sup>22</sup>, al poner en paralelo a Comte y Kant, para diferenciarlos. Si éste renegó de sus discípulos porque fueron más allá de donde él quiso llegar, en cambio algunos discí-

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, págs. 308 y sigs.

<sup>22</sup> *Ibid.*, págs. 311 y sigs.

pulos de Comte no le quisieron seguir en el paso que dió más allá de la filosofía positiva. «Kant rompió con Fichte porque no quiso ser arrastrado del conocimiento positivo a la metafísica y de la metafísica a la religión. John Stuart Mill y Littré tuvieron que apartarse de Comte porque no quisieron dejarse arrastrar desde la filosofía positiva a la nueva teología y a la nueva religión. Los discípulos de Kant fueron más deprisa y más lejos que su maestro; Comte fue más deprisa y más lejos que sus discípulos. De ahí la inacabable controversia en que Mill y Littré se vieron obligados a oponerse a Comte en el mismo punto, aunque no por las mismas razones».

De Mill, dice que seguía la filosofía positiva, «porque tenía una confianza absoluta en el conocimiento científico, a la vez que un decidido escepticismo lo mismo en metafísica que en religión. Sin embargo, en cuanto oyó lo de la síntesis subjetiva acusó a Comte de caer en una pasión desordenada de unidad abstracta. Se retiró entonces de escuela, basándose en que la política positiva y la religión positiva de Comte no tenían nada que ver con su filosofía positiva. Comte —concluía Mill, en las líneas finales de su libro *A Comte and Positivism*— es, en definitiva, tan grande como Descartes y Leibniz, quienes entre todos los grandes pensadores científicos, “fueron los más consistentes y, por la misma razón, los más absurdos, puesto que no rehuyeron ninguna consecuencia, por contraria que fuera al sentido común, si a ella parecían conducir sus premisas”.

Y de Littré, dice que «no estaba de acuerdo con la comparación que Mill había establecido»; pues, a su juicio (Auguste Comte et J. S. Mill, París, 1867, págs. 5-6), «Descartes y Leibniz habían fallado por llevar lógicamente hasta sus últimas consecuencias principios erróneos; Comte, en cambio, por no acertar a desarrollar de un modo firme principios filosóficos verdaderos. «En el caso de Descartes y Leibniz, el principio era responsable de las consecuencias; Comte, en cambio, por no acertar a desarrollar de un modo firme principios filosóficos verdaderos: «En el caso de Descartes y Leibniz, el principio era responsable de las consecuencias; en el caso de Comte, las consecuencias eran arbitrarias pero el principio mismo quedaba a salvo». De acuerdo con esto, concluía Littré que el verdadero positivismo debía reducirse exclusivamente a la filosofía científica de Comte, sin ninguna mezcla de religión subjetiva».

Gilson advierte <sup>23</sup> que Mill y Littré «eran hombres capaces pero no eran contrincantes para Comte»: «Deseaban una filosofía positiva libre de todo subjetivismo; en otras palabras, deseaban una «síntesis objetiva». Pero, esto sí que era un «absurdo palpable». Si del positivismo removemos todos los elementos subjetivos,

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, págs. 315 y sigs.

se evaporarían, desde luego, la política positiva y la religión positiva, pero se evaporaría, también con ellas, la filosofía positiva misma. Comte conocía su propia doctrina desde dentro, y no podía olvidar como la había hecho. Si se prescindiera del propósito subjetivo de reorganizar las ciencias según las necesidades sociales de la humanidad, no quedaría más que un conocimiento científico inconexo, un caos de ciencias no relacionadas, la mayor parte de ellas inútiles, y las pocas útiles sobrecargadas de impertinente especulación... «Si se rechaza la política positiva y la religión positiva a causa de su subjetividad, se debe rechazar también, por la misma razón, la filosofía positiva».

En paralelo sentido, advierte Elías de Tejada<sup>24</sup> que al separarse —en contra de lo que Comte quiso— lo sociológico de lo religioso no se tenía en cuenta que el problema ético «subsistía más allá de las disquisiciones sociológicas», ya «que las leyes morales no se avenían a fundirse con las leyes del universo físico»; por lo cual, al cabo, «llevaría a separar a la sociología de la ética, en separación que no podrá resolverse más que en la solución religiosa «*Seule synthétiquement décisive*» (en palabras de Comte). La contradicción de Comte es patente cuando atribuye el papel de ciencia final unas veces a la sociología y otras veces a la ética, cual arguye Pierre Arnaud en *La sociologie de Comte*, Barcelona, Ediciones Península, 1971, págs. 186-187), con lo cual en ocasiones las opone entre sí, en ocasiones las funde en la temática de los supremos saberes sociológicos. El monismo legal, confundidor entre leyes físicas y leyes morales, no podía llevarle a mejor puerto. Nunca llegó Comte a aquilatar lo que entendía por filosofía positiva: si el saber supremo del último período científico, con arreglo al método histórico que rechazaba; si el saber más alto de un encadenamiento jerarquizado de las ciencias, ya que no aclara donde confinan, donde empiezan y donde acaban lo sociológico y lo ético; si el resultado de la asunción de una enciclopedia de conocimientos científicos coordinados; o si un saber independiente, alfa y omega de todos los saberes, preparación matemática al mismo tiempo que culminación sociológica con colofones de moral».

Fracasada, en cuanto malograda —como vemos—, la empresa de fabricar la religión positiva de la *Grand Être*, o de la Humanidad y la filosofía positiva, queda viva la realidad no plena de la sociología concebida por Comte como física social. Por eso, el tema de nuestro apartado siguiente ha de constituirlo precisamente esta sociología comtiana.

---

<sup>24</sup> F. ELÍAS DE TEJADA, *glosa cit.*, págs. 348 y sigs.

## II. LA FÍSICA-SOCIAL DE COMTE. SUS CARENCIAS Y SUS HALLAZGOS

En su primera lección de su *Curso de filosofía positiva*, dice Comte <sup>25</sup> que «el carácter fundamental de la filosofía positiva es observar todos los fenómenos en tanto sujetos a leyes naturales invariables, el descubrimiento de las cuales y su reducción al menor número posible constituye el objetivo de todos nuestros esfuerzos, considerando absolutamente inaccesible y carente de sentido para nosotros la búsqueda de lo que se denominan *causas*, sean primeras o finales».

Como vemos, Comte recoge del nominalismo, y especialmente de Francis Bacon, la negación de toda credibilidad a las causas formales y finales, que Bacon había denominado «vírgenes estériles», e incluso sigue a Hume <sup>26</sup> en su escepticismo acerca de las causas eficientes.

Es de destacar que si, en su afán de razonar más allá de la física y de todas las demás ciencias, Comte efectúa ese rechazo de la metafísica, en cambio asciende asombrosamente hasta la religión de le *Grand Être*. Es decir, parte de un realismo sociológico circunscrito a lo que resulta de los datos positivos, pero cuando luego trata de razonar filosóficamente, recompone estos datos conforme criterios subjetivos. Opera idealmente, en lugar de ascender de la física la metafísica, como hizo Aristóteles, que de ella se elevó hasta alcanzar el reconocimiento de Dios, como «causa del concierto y el orden universal y, al mismo tiempo, principio de los seres y la causa que les imprime el movimiento» <sup>27</sup>.

Un siglo después de Comte, ha cambiado la posición de las ciencias humanas respecto de las causas. Stammler <sup>28</sup> considera básica, en la ciencia del derecho, la *forma fin-medios*, siendo el *fin* la *rectitud*, como medida superior de la *idea del derecho*, tendente a un *resultado justo*. Es decir atiende a la causa final.

---

<sup>25</sup> COMTE, *op. cit.*, vol. I, lec 1.ª, págs. 25 y sigs.

<sup>26</sup> DAVID HUME, *Traído de la naturaleza humana*, 93; cfr. ed. en castellano, Madrid, Tecnos, 1992, pág. 157.

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, III, *in fine*, donde recuerdo que Hermetino de Clezónenes lo indicó primero y Anaxágoras lo dijo después, mostrando que era «el único que estaba en pleno uso de la razón».

<sup>28</sup> RUDOLF STAMMLER, *Traído de filosofía del derecho*, 25; cfr. versión en castellano, Madrid, Ed. Reus., 1930, págs. 73 y sigs.

Además, la nueva física cuántica considera que la *forma* es lo que caracteriza el ser de las cosas. Precisamente Grichta Bogdanov<sup>29</sup>, doctor en astrofísica y física teórica, ha explicado que la mariposa y el guijarro, sobre el cual ella reposa, son idénticos en sus partículas más elementales, y que su diferencia radica en la estructura, que así viene a ser su causa formal, empleando la terminología escolástica, y que obedece a una causa final más *ordenada* en la mariposa que en el guijarro.

Y algo semejante viene a decir la más moderna biología. Jérôme Lejeune<sup>30</sup>, que fue profesor de genética fundamental en la Facultad de Medicina de París, ha comparado el modo como el escultor hace emerger la estatua, cincelando la piedra o modelando el barro según el material que escoge, con el modo cómo los genes del ser vivo ordenan, según sus leyes, los elementos que le rodean y los conforma de manera tal que todas las cualidades de cada individuo se encuentran ya inscritas genéticamente en las largas moléculas de los ácidos nucleicos. Podemos decir, pues, que esas largas cadenas de ácidos nucleicos son causa no solo genética, sino también formal y final, del ser que se gesta en cuanto lo contienen programado.

Pese a esas observaciones, ha de reconocerse, sin embargo, que las aportaciones debidas a Comte han servido para reivindicar la cualidad científica de las que hoy son denominadas ciencias sociales y ciencias morales, rechazada por Kant, por no tener un objeto material sensible empíricamente cognoscible y apto para ser configurado objetivamente en nuestros conceptos mentales, mientras que, según él, nuestra libertad sólo puede estar sujeta a las leyes morales —que nuestro imperativo categórico nos impone a cada uno—, pero que son meramente subjetivas por considerarlas no comprobables por ninguna experiencia objetivamente demostrable<sup>31</sup>.

Comte trató precisamente de conseguir esa demostración objetiva, estimándola asequible con su *física social*, capaz de encontrar las leyes naturales de los fenómenos observados. Se trata —dice<sup>32</sup>— de hallar la «armonía social», con sus «correlaciones esenciales», de «considerar, siempre al abrigo de toda arbitrariedad, el orden artificial y voluntario como simple prolongación general de ese orden

---

<sup>29</sup> Cfr. los diálogos entre JEAN GITTON, GRICHTA BOGDANOV, IGOR BOGDANOV (de l'Académie française el primero y doctores en astrofísica y física teórica los otros dos) en *Dieu et la science*, Paris, Grosset, 1991, pág. 60.

<sup>30</sup> JÉRÔME LEJEUNE, *Mensaje de vida*, VERBO, 133-134, marzo-abril 1975, págs. 511 y sigs.

<sup>31</sup> Cfr. mi *Metodología de las leyes* 123, págs. 304-307.

<sup>32</sup> COMTE, *op. cit.*, lecc. 48.ª, págs. 118 y sigs.

natural e involuntario, hacia el cual tienden necesariamente, sin cesar, en cualquier relación, las diversas sociedades humanas: de manera que toda institución política verdaderamente racional, para tener una eficacia social real y duradera, debe apoyarse constantemente en un exacto análisis previo de las correspondientes tendencias espontáneas, únicas que pueden suministrar autorizadamente raíces suficientemente sólidas. En una palabra, se trata esencialmente de contemplar el orden a fin de perfeccionarlo convenientemente y no de crearlo, lo cual sería imposible».

A su juicio, a este respecto la «solidaridad social» «es la idea madre», la «noción fundamental», «eminente propia del estudio de los cuerpos vivos». Puede decirse —insiste— que «en todas partes donde haya un sistema cualquiera, debe desde luego existir cierta solidaridad. La astronomía en sus fenómenos puramente mecánicos, nos ofrece el primer esbozo real», al mostrar el juego de la orientación en la que un cuerpo influye y puede modificar la de otro. Esa solidaridad cuanto más perfectos son los organismos se muestra en fenómenos tanto más complejos y más eminentes. Así, en el animal es bastante más completo que en el vegetal; y «evidentemente se desarrolla más a medida que la animalidad se eleva al máximo en la naturaleza humana; finalmente en el hombre, el aparato nervioso se constituye, más que en ningún otro, el principal asiento de la solidaridad biológica». En fin, en el organismo social se da a la solidaridad una «preponderancia superior a la de todo organismo biológico, dado el incontestable incremento de complicación propia de este nuevo orden de fenómenos».

En cuanto al método, dice<sup>33</sup>: «La exploración científica, tanto en biología como en sociología, emplea conjuntamente tres modos fundamentales», «la observación pura; la experimentación propiamente dicha, y, finalmente, el método comparativo».

Esto constituye su aportación efectiva, la de su método que, partiendo de los datos de hecho —*donées*— descubre las leyes naturales que gobiernan las relaciones sociales, y la del principio de la solidaridad social como noción fundamental del orden político.

Cierto es que las carencias del método positivo de Comte son indudables. La primera dimana de prescindir de todo lo sobrenatural, de lo divino y de lo metafísico, y consecuentemente reducir la humanidad del hombre al *homo naturalis*.

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, pág. 137.



Con ello —como ha escrito mi maestro Sciacca<sup>34</sup>—, nuestra perspectiva se acorta y estrecha. Una cosa es prescindir de argumentos teológicos y otra cosa, muy distinta, es encerrarse en lo demostrable empíricamente sin razonar sino sólo a partir de los datos suministrados por ese conocimiento empírico. Una cosa es rechazar las metafísicas idealistas y otra cosa es negarse a ascender desde el conocimiento de las cosas visibles al de las invisibles y de los efectos a las causas, por el camino de la metafísica realista, para alcanzar lo verdadero, o lo verosímil, como dice Vico<sup>35</sup>, o lo probable y lo más probable, como dice Montesquieu<sup>36</sup>. El objeto del entendimiento, según el Aquinatense, es el ser y la verdad, considerados en las cosas materiales, a través de las cuales llegamos a los conocimientos que nos son asequibles<sup>37</sup>.

Comte, mediante su enunciado método, trata de hallar las leyes que rigen el mundo social, sin apoyarse en argumentos metafísicos, ni tampoco en la determinación de sus causas partiendo de sus efectos. Únicamente observa los fenómenos y los compara, atendiendo a las relaciones normales de sucesión o similitud. Pero, si no determinamos y valoramos, aunque sea provisoriamente, las causas de los efectos de las acciones u omisiones humanas y sus fines —es decir su axiología y su teleología— no es posible determinar cual debe ser la conducta que ha de seguirse para el buen orden social, a fin de conseguir una solidaridad en la que todos participen del modo más conveniente, según sus aptitudes y posibilidades.

Mucho antes de Comte, ya Santo Tomás de Aquino<sup>38</sup>, Giambattista Vico<sup>39</sup> y Montesquieu<sup>40</sup> habían tratado de hallar las leyes sociales naturales a través del examen de la realidad, pero sin las autolimitaciones —exigidas por Comte— de prescindir de toda metafísica y de las causas de los efectos observados.

Ahora bien, con referencia al derecho, el retorno por Comte a la consideración de los hechos, su observación, experimentación y clasificación, significaba una rectificación de Kant y del pensamiento de la filosofía racionalista de la Ilus-

---

<sup>34</sup> MICHELE FEDERICO SCIACCA, *La filosofía hoy*, versión en castellano de la 5.ª edición italiana de *La filosofía oggi*, Madrid, Escelicer, 1973, vol. I, cap. IV, pág. 241.

<sup>35</sup> VICO, *Il metodo degli studi del tempo nostro*, III, «Opere», ed. cuidada por Fausto Nicolini, Milán-Nápoles, Ricardo Ricardi, 1953, págs. 176 y sigs.

<sup>36</sup> MONTESQUIEU, *Mes Pensées*, 675, cfr. col. de la Pleiade, vol. I, París, Gallimar, 1949, pág. 1181.

<sup>37</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I.º, 87, 3.

<sup>38</sup> *Ibid.*, I.º, 103, 5-8 especialmente.

<sup>39</sup> VICO, *Scienza nuova, Conchiustone dell'opéra* 1002-1006, «Opere», págs. 865 y sigs.

<sup>40</sup> MONTESQUIEU, E.L. 1, 1, 1. Acerca de lo que Montesquieu entiende por ley y por naturaleza de las cosas, cfr. mi op. cit., *Montesquieu: Leyes, gobiernos y poderes*, caps. IV y V, págs. 143-196.

tración, que la Revolución quiso imponer, identificando el derecho como los mandatos abstractos de las leyes, expresión de la voluntad del pueblo representado por la Asamblea legislativa.

Pero esta rectificación de Comte no constituía una novedad sino únicamente una restauración, pero imperfecta por las deficiencias que hemos indicado.

La definición de jurisprudencia, es decir de la ciencia del derecho, recogida en el *Digesto*, formulada por Ulpiano<sup>41</sup>, ya partía de la noticia de las cosas, divinas y humanas, previa y necesaria para distinguir lo justo y lo injusto, lo equitativo y lo inicuo. En otro texto<sup>42</sup>, Alfeno explica cómo, partiendo de los hechos, se determina el derecho. Baldo<sup>43</sup> lo comentaría: «*Nota quod ius ex facto oritur, et quod ius est implicitum factu*».

He explicado en otro lugar<sup>44</sup>, que indudablemente Alfeno tiene presente la *lex Aquilia*, pero no razona su respuesta basándose en las palabras de ella, sino en los hechos ocurridos examinados de conformidad con la naturaleza de las cosas y de los datos del hecho mismo. La naturaleza no puede ser contradicha por la ley, como dijo Celso: «*Quae rerum natura prohibentur, nulla lege confirmata sunt*»<sup>45</sup>.

Ningún hecho es explicable, ni por lo tanto interpretable, sino en relación a un algo, con el cual nuestra mente lo contrasta y valora.

Alfeno contrasta el caso consultado con la naturaleza de las cosas, de la que, en su caso, juegan: el principio de gravedad, el desnivel de la cuesta Capitolina, el peso de la carga de los carros, la fuerza de las mulas, la actitud de los carreteros; y los principios formales de la lógica de las cosas —no de una lógica puramente abstracta y formal—; y atiende a cuales pueden ser las causas reales del hecho, que enjuicia con una lógica material metódicamente realista —la lógica de las cosas.

Esta perspectiva clásica de la naturaleza de las cosas, es mucho más amplia, elevada y profunda que la de la física social de Comte, y no tiene las carencias observadas en ésta. Así en el derecho romano se advierte una relación eviden-

---

<sup>41</sup> ULPIANO, *Dig.* 1, 1, 10, 2.

<sup>42</sup> ALFENO, *Dig.* 9, 2, 52, 2.

<sup>43</sup> BALDO DEGLI UBALDIS, *Comm. ad libro IX Dig.*, tit. *Ad legem Aquilia, lex Si ex plagis*, § *In cliuo* (*Dig.* 9, 2, 52, § 2).

<sup>44</sup> *Contraste entre un texto de Baldo y otro de Hume*, cit., 2, págs. 139 y sigs.

<sup>45</sup> CELSO, *Dig.* 56, 17, 188, 1.

te, jurídicamente riquísima en consecuencias, entre *rerum natura* —expresión «clave», que comprendía «cosas y relaciones de las cosas, al mismo tiempo», «cosa y estado de cosas, ser y movimiento»<sup>46</sup>—; *sensum naturale* —que percibe el orden de sus relaciones—; *naturalis ratio* —que, gracias a la experiencia humana, obtenida con el conocimiento repetido de los resultados producidos en un contexto de relaciones, abierto al conocimiento de la razón humana que lo somete a un razonamiento moral, que mediante su análisis puede alcanzar ese sentido que se desprende de la naturaleza de las cosas<sup>47</sup>—, y *aequitas naturalis* —es decir, lo equitativo deducido de la naturaleza de las cosas—, relacionada íntimamente con la *naturalis ratio*, como advirtió Paulo<sup>48</sup>: «*Quoties aequitatem desiderit naturalis ratio..., iustis decretis res temperandam sit*».

Ayudados con este y otros textos de los juristas romanos<sup>49</sup>, supieron algunos autores del *ius commune* comprenderlo muy bien y expresarlo. Así Placentino<sup>50</sup> y Azón<sup>51</sup> tradujeron el significado de la *aequitas* como «*rerum convenientia*», y Baldo<sup>52</sup> diría: «*Aequitas vero est, rectitudo naturalem sequens rationem*», y, ya en la primera mitad del siglo xv, según comentó el gerundense Tomás Mieres: «*Aequitas est convenientia rerum*<sup>53</sup> y «*est aequitas quod naturalis ratio suadet*<sup>54</sup>.

Por otra parte, en esa perspectiva, la naturaleza de las cosas (*rerum natura*) y la de cada cosa en particular (*natura rei*) contienen una *estructura ontológica* —constitutiva de su *causa formal*, en la terminología escolástica— con su *fundamento óntico*, y por ende vital, en constante devenir; o sea su propia *teleología* y su *axiología*<sup>55</sup>.

---

<sup>46</sup> De THEODOR HARCKER lo recoge SCHWARS-LIEBERMANN VON WALHENDORF, *Reflexions sur la nature des choses et le logique du droit*, París-La Haya, Monton, 1973, *Nature des choses. Evolution historique et notion*, 14, pág. 15.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 9 y 10, pág. 13.

<sup>48</sup> PAULO, *Dig.* 50, 17, 2.

<sup>49</sup> V. gr., entre otros, GAYO, *Dig.* 3, 5, 38 [39] y PAULO, *Dig.* 50, 17, 10.

<sup>50</sup> PLACENTINO DEL MONTPELLIER, *Summa Institutionum, De iustitia et iure*, líneas 137-139.

<sup>51</sup> AZÓN, *Ad summam Institutionum*, lib. I, tit. *De iustitia et iure*, donde repite casi literalmente lo dicho por Placentino.

<sup>52</sup> BALDO, *Super prima pars ff. veteris lectura*, tit. *De iustitia et iure*, lex *Omnis populi*, 19.

<sup>53</sup> TOMÁS MIERES, *Apparatus super constitutionem Generalium Cathaloniae*, 2.ª ed., Barcelona, Sebastián Cornelles, 1621, II pars, coll. VIII, cap. I, 33; ed. cit., pág. 162.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 39, pág. 162.

<sup>55</sup> Cfr. mi *Metodología de la determinación del derecho*, II, *Parte sistemática*, 28-30, Madrid, Centro Cultural Ramón Areces-Consejo Superior de Notariado, 1996, págs. 133-147 y 34-37, págs. 168-196.

Esto permitía a los juristas romanos clásicos elaborar principios y reglas, que, sin embargo, no aplicaban deductivamente sino que trataron siempre de confrontar, en cada caso, con la riquísima variedad de las cosas que se presenta en cada hecho, para ver si la regla se adecua bien o no en cada caso. Así pudo decir Paulo<sup>56</sup>: «*Non ex regula ius summat, sed ex iure quod est regula fiat*». Estas reglas, o leyes de la relación general, no son fuente de conocimiento del derecho —ha comentado Kaser<sup>57</sup>— sino que «vienen a reflejar únicamente el derecho tal y como se manifiesta en resoluciones casuísticas concretas». De ese modo, su «enfoque casuístico les salvaba a los romanos de sacrificar su elástica elaboración jurídica a las reglas»; y, sin titubear, sacrificaban éstas «cuando comprendían que su resultado iba a conducir a resultados injustos», según muestran numerosos textos del *Digesto*<sup>58</sup>.

### III. APORTACIONES DE LA SOCIOLOGÍA A LA CIENCIA DEL DERECHO. LA ADOPCIÓN DE LOS «TIPOS»

Un rápido repaso por el pensamiento sociológico de Comte y, después de él, los de Summer-Maine, Spencer, Le Play y Durkheim, a pesar de las insalvables diferencias que separan a estos autores entre sí, nos permite observar que con la sociología, descubierta por Comte, surge una perspectiva de la ciencia radicalmente distinta de la kantiana, ya que parte de los hechos y no de las ideas abstractas; se separa del formalismo a la vez que de la pretendida dependencia del derecho de las creaciones arbitrarias del Estado; y vuelve la vista no sólo a los hechos de la vida social, sino al conocimiento de la sociedad, como hecho empírico objetivo. Más tarde, con Max Weber<sup>59</sup> penetra en la «comprensión» —*verstehen*— de los fenómenos sociales.

Jean Carbonier<sup>60</sup> ha analizado la repercusión que han tenido en el derecho la sociología positiva de Comte y los estudios sociológicos de Le Play.

---

<sup>56</sup> PAULO, *Dig.* 50, 17, 1.

<sup>57</sup> KASER, *En torno al método de los juristas romanos*, 4, Valladolid, Publicaciones de los Seminarios de la Facultad de Derecho, 1964, págs. 25 y sigs.

<sup>58</sup> Cfr. los que KASER cita, en su *op. ult. cit.*, nota 43, pág. 28.

<sup>59</sup> MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft Grundriss der Verstehenden Soziologie*, Tubinga, 1922, I; cfr. la 1.ª reimprisión de la 2.ª ed. en castellano de la 4.ª en alemán, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, I *Conceptos sociológicos fundamentales*, pág. 5, donde acerca del concepto de «comprender» se remite primordialmente a Jaspers y a las observaciones de Rickert.

<sup>60</sup> JEAN CARBONNIER, *Sociología jurídica*, cap. I, 6 y 9, cfr. versión en castellano de la ed. en francés, Paris, Ar. Colin, 1972, traducida por Luis Díez-Picazo, Madrid, Tecnos, 1977, págs. 54 y sigs.

De Auguste Comte dice que su actitud hacia el derecho es «doblemente sociológica: 1.º Por el método legislativo, las leyes deben sacarse siempre de la experiencia y no de conceptos *a priori*, al revés de lo que habían hecho los legisladores de 1804 (espíritus metafísicos); 2.º Por el fondo de la doctrina (contra el atomismo del Código de Napoleón), hay que reconocer el primado de las realidades colectivas».

Por lo que se refiere a Frédéric Le Play —ingeniero, con gran formación, práctica en industria, y gran viajero por añadidura—, indica Carbonnier que, su sociología recae sobre instituciones —la familia, las sucesiones, el testamento— pertenecientes al derecho civil, y que su método es normalmente de investigación monográfica. Su serie de monografías acerca de los tipos de familia —dice— «conserva valor ejemplar dentro del género científico», «eficaz, hoy en día, a pesar del desarrollo de los métodos cuantitativos».

La sociología, pues, no ha podido menos que repercutir en la ciencia del derecho, en la que hizo de puente para la adecuación instrumental por éste, a efectos científicos, de la palabra *tipo*, profusamente empleada por Le Play y por Durkheim.

El vocablo *tipo*, de origen griego, en latín *typus*, fue empleado por Plinio, en el significado de señal que hace el golpe o la impresión, y también significó molde, modelo, figura<sup>61</sup>. Tuvo su primer empleo científico en medicina; el médico Coelius —dice Ferrater Mora<sup>62</sup>— lo usó probablemente en el siglo II de nuestra era. Después lo utilizó la psicología, en la teoría hipocrática de los temperamentos. Teófrasto describió tipos de caracteres humanos, atendiendo a sus manifestaciones externas. Ya en la Edad moderna, la palabra *tipo* sería muy utilizada por La Bruyère, especialmente referido a las actitudes sociales; y muchos otros autores, entre ellos el navarro Juan Huarte de San Juan, en su *Examen de ingenios para las ciencias*, combinó los tipos de la teoría de los *temperamentos* y de la teoría de las *facultades*, donde clasificaba los tipos de *ingenio* atendiendo al predominio de un tipo de *humor*<sup>63</sup>.

Desde el siglo pasado, el empleo de la palabra «tipo» ha sido más frecuente en su significado de *modelo que abarca un número indeterminado de ejempla-*

<sup>61</sup> Cfr. RAIMUNDO DE MIGUEL, *Diccionario latino-español etimológico*, voz «Typus».

<sup>62</sup> JOSÉ FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, voz «Tipo», ed. Barcelona, Círculo de Lectores, 1991, págs. 2356 y sigs.

<sup>63</sup> *Ibid.*, voz «Huarte de San Juan, Juan», *op. cit.*, págs. 1562 y sigs.

res pertenecientes a determinado género o especie y con cierta semejanza, mayor o menor. Se habla de casos típicos, arquetipos, prototipos o tipos ideales. Max Weber<sup>64</sup> habla de tipo-promedio y de tipo ideal o puro.

Después, la utilización por la sociología de la palabra tipo como instrumento explicativo y clasificatorio, se ha extendido a otras ciencias: la historia, la política y, como veremos, al derecho, donde permite una perspectiva más real, flexible y comprensiva que los conceptos abstractos en uso.

#### IV. LA SOCIOLOGÍA DEL DERECHO DE EUGEN EHRLICH Y LA DE JEAN CARBONNIER

La ciencia del derecho dió un importantísimo giro con la obra *Grundlegung der Soziologie des Rechts* de uno de los fundadores y máximos puntales del movimiento del derecho libre, Eugen Ehrlich.

El derecho venía siendo confundido con la ley positiva como norma impuesta por el Estado. Gény reaccionó observando que la ley no comprende todo el derecho, por lo cual debe completarse con la costumbre y con la *libre recherche scientifique*, indagando la razón práctica, en perfecta línea comtiana, los *donées*, o datos de hecho, y recomponiéndolos en todos sus elementos, conforme la *naturalidad de las cosas*. Esta viene a constituir así otra fuente material del derecho, que la investigación científica filtraba<sup>65</sup>.

Ehrlich dió otro peso más. El derecho no nace de fuente formal alguna, sino que se encuentra en la vida, es el derecho vivo, que, después, se formula.

La «observación» —enuncia<sup>66</sup>— es el punto de partida de la sociología del derecho. En esto no difiere de Comte ni de Durkheim. Pero, advierte: «Entre ciencia y arte no hay antítesis. Toda verdadera ciencia es también una obra de arte, y quien no es un artista es un pobre hombre de ciencia. Una obra científica requiere, para ser producida, los mismos requisitos de una obra de arte: sensibilidad espiritual, imaginación y capacidad para dar forma a las propias intuiciones». Todo

---

<sup>64</sup> MAX WEBER, *op. y cap. cit.*, 11, págs. 16 y sigs.

<sup>65</sup> Cfr. mi cit. *Metodología de la determinación del derecho*, vol. I, *Perspectiva histórica*, 286-287, Madrid, Centro Cultural Ramón Areces, 1994, págs. 1044-1053.

<sup>66</sup> EUGEN EHRLICH, *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, cap. XX, 2; cfr. ed. en italiano *I fondamenti della sociologia del diritto*, Milan, Guiffrè, 1976, págs. 570 y sigs.

investigador «debe crearse su propio método, como todo artista original debe crearse una técnica propia».

A juicio de Ehrlich<sup>67</sup>, la sociología del derecho debe conocer el *derecho vivo*; «no formulado en proposiciones» pero que, «sin embargo, regula la vida social. La fuente de conocimiento de ese derecho es: en primer lugar, el moderno documento jurídico; en segundo lugar, la observación directa de la vida social, de los cambios, de las costumbres, de los usos de todos los grupos, no solo de los reconocidos jurídicamente, sino de aquellos ignorados o descuidados por el derecho, y, en fin, de los hechos condenados por éste».

Ese derecho vivo lo buscó Ehrlich<sup>68</sup>, en primer lugar, en la jurisprudencia judicial. Pero, pronto, concentró su atención, más que en lo contencioso, en los acontecimientos reales que se hallan en su base. Y, en un segundo tiempo, constató que esto no es del todo suficiente. «Sólo una pequeña parte de la vida real es llevada ante los tribunales o a otros órganos de autoridad». Además, «las mismas relaciones jurídicas que son llevadas a lo contencioso muestran sus trazos alterados», cosa que no ocurre en las relaciones jurídicas no controvertidas.

Por eso Ehrlich<sup>69</sup> acude al documento negocial, como testimonio del derecho vivo.

La moderna ciencia jurídica —explica— «deberá, ante todo, examinar los documentos teniendo en cuenta aquella parte de su contenido que generalmente es importante, típica y siempre recurrente; deberá considerarlo de un modo técnico jurídico y valorarlo bajo todos los aspectos desde el punto de vista de la sociedad, de la economía y de la política legislativa».

A su vez, Carbonnier<sup>70</sup> considera que la sociología jurídica «engloba todos los fenómenos de los cuales el derecho puede ser causa, efecto u ocasión, incluidos los fenómenos de su violación, inefectividad o desviación». Y, de ese modo, la sociología sirve para el mejor conocimiento del derecho.

«Así, contra la afirmación dogmática según la cual la ley es la expresión de la voluntad nacional o del interés colectivo, la sociología jurídica ha mostrado

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, 3, págs. 592 y sigs.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 2, págs. 593 y sigs.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 3, págs. 594 *in fine* y sigs.

<sup>70</sup> JEAN CARBONNIER, *Flexible droit. Textes pour une sociologie du droit sans rigueur*; cfr. 2.ª ed. revisada y aumentada, Paris, Libr. Gral. de Dr. et Jurispr., 1971, I, I, págs. 5 y sigs.

—dice— las intrigas y las presiones particulares que actúan hoy sobre la legislación, los *lobbies*, los despachos y capturadores de decretos subrepticios y obrepicios. Tras el legislador jurídico, la sociología ha desenmascarado al legislador sociológico y, al mismo tiempo, ha introducido en la regla de derecho una saludable modestia», al revelar que, con frecuencia, las leyes «pueden quedar en letra muerta».

Considera Carbonnier que la *función práctica de la sociología jurídica*<sup>71</sup> es mucho más necesaria incluso que en la sociología general, porque, «forzada por el hecho de encontrarse al lado de los juristas, cuya ciencia está enteramente volcada hacia la acción, tendría que ruborizarse de ser un puro lujo del espíritu».

En este punto, Carbonnier difiere radicalmente de Durkheim, quien, como principio, reduce la sociología a pura ciencia y quiere preservarla del arte.

Como aplicaciones prácticas de la sociología al arte del derecho considera Carbonnier: los artes de legislar<sup>72</sup>, juzgar<sup>73</sup>, interpretar<sup>74</sup> y contratar<sup>75</sup>. A su juicio, la sociología aplicada que corresponde al arte de contratar, «cubre en parte lo que los civilistas llaman la práctica extrajudicial, de los notarios y asesores jurídicos».

---

<sup>71</sup> CARBONNIER, *Sociología jurídica*, cap. IV, sec. II, 1; cfr. ed. en castellano, Madrid, Tecnos, 1976, págs. 217 y sigs.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 10-17, págs. 232-249.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 6, págs. 223 y sigs.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 7-9, págs. 225-231.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 3, pág. 219 y sigs.